

バハオーフェンにおける神話・伝説・歴史

——『タナクイルの伝承』をめぐって——

吉原達也

一 序言

バハオーフェン『タナクイルの伝承』(二八七〇年)は、著者自身の古代学Ⅱ歴史研究の到達点を示している。そこには、当時の批判主義的歴史学、文献批判的方法に対する、独自の学問的立場が貫かれている。本稿の目的は『タナクイルの伝承』を手掛かりに、バハオーフェンの歴史学の方法とくに「神話」と「歴史」の関係とはいかなるものであったか、その一端を明らかにすることにあり、バハオーフェンは「歴史的真実」といふ永遠に望みのない検証」に對して「神話の現実性」を對置してみせる。神話は「宗教的信仰に関する民族体験の叙述である。」「起りえないようなことがかならず考えられていた。内的真実が外的真実にとつて代る。事実性の代りにわれわれは精神の営為を發見する。歴史の領域から排除されていた伝説は：思想世界の記念碑である。この觀念的要素こそわれわれが証明を要する唯一のものである。われわれの比較研究の対象となるのは、歴史的なものではなく、伝説の觀念圏である。」(Bd. VI, S. 10) ベルヌイが指摘するようにもちろんバハオーフェンはかならずしもこの点で一貫しているわけではない。「現世の人間行為のいっさいがあわただしい流れのうつろいのなかで過ぎ去るのは人の世のつねであるので、現実過程についてわれわれの考察の対象にはなりえない。むしろうつろいゆくものを固定するために伝承は媒介の役割

を果たす。しかし伝承もその根本になっていくべきことの本性を分有している。外的行為同様、把握や伝承の形成という内的行為も安定的で不可変な能力ではない。行為がつかのまの移ろいであるように、そして生命活動を行うすべてのものと同じく内的行為自体歴史に従属する。そのことから次のことが導かれる。歴史研究の対象は発展し継続する精神の現象であり、伝承の現実的要素と観念的要素は併存しているのではなく、相互に交錯しており、過去の歴史にとってつねに必要とされるのは現実的真理ではなく、精神的真理である。」(Bd. VI, S. 50)

その一方、こうした古代の完結した観念体系を構成するだけにとどまらず、歴史的認識をも行い、現実性を付与しようとする。バハオーフェンにとって、歴史探究(歴史学)と自然探究(自然学)とは、「同質性」を有するとされ、歴史と自然という「二つの被造物の領域をまったく別のものとして区別する古い見解と、歴史をも物質的諸力によって動かされている自然との混交物と見る新しく流布している見解」とが架橋される(Bd. VI, S. 49)。過去の遺物の実見から獲得される観照的方法と文書伝承と口頭伝承による歴史認識は「自然探究的方法」によって結びつけられる。こうしたことにも、バハオーフェンの歴史をめぐる複雑な思考の一端が示されている。「研究の成果はドグマに固着した先入見によって無用とみなされているがしかし大いなる世界過程の連関には欠くべからざる歴史的事実へとわれわれを連れ戻す。方法は歴史の本質についてのわれわれの観念に依拠しておりこの聖なる思想の最高の現象領域(『歴史』は低次の自然現象とその絶対的起源、その合法則性、最終目的つまり研究の条件をも分有している。)(Ibid.)」

タナキル伝説の研究は、断片的な伝説のなかにいかにローマの伝承が歴史構築に用いられるべきかを示している。

以下では、まず『タナキルの伝承』の構想がいかなるものであったかを概括的に紹介しながら、神話と伝説がバハオーフェンの「歴史学」のなかにどのように位置づけられているか、確認することからはじめたい。

二 『タナクイルの伝承』

『タナクイルの伝承』は、副題に「ローマとイタリアにおけるオリエンタリズムに関する研究」とあるように、古代イタリア文化が、ギリシアからの影響以前に、オリエントからの影響を受けたという彼の仮説を証明しようとするものである。⁽²⁾ タナクイルはローマの王統神話に登場する女性たちの一人であり、女性たちをめぐる伝説がいかに形成され、それが歴史にとつていかなる意味を有するかが、本書の主要なモチーフとなっている。バハオーフェンは、エトルリア人やサビニ人など、ローマ建国以前の近隣諸部族において、そしてローマ建国後の初期の時代には、エトルリアとサビニの王たちのあいだに、不明瞭がかたちをって母権制の痕跡が認められると考えている。タルクイニウス・プリスクスの后タナクイルに関連する一連の伝説、セルウィウス・トゥリウスとタルクイニウス・スペルプスという二人の王の即位にまつわる物語はその証明であるとされる。タナクイルはセルウィウス・トゥリウスの誕生を秘儀的儀式のように司り、美しい侍女オクリシアに、炉の灰のなかからあらわれる陽根の幻と合体するように命じる。タルクイニウス・スペルプスはその王権を妃トゥリアの犯した罪に負っている。こうした伝説を伝える主な文献は、ローマ時代の歴史家リウイウスの書いた『ローマ建国史』である。⁽³⁾ バハオーフェンは、リウイウスによって流布された伝説には、ローマが一定の好ましからざる要素を嫌うことから生まれた意図的な脱落があることを看破した。彼はほかの地方に伝わる伝説との照合をおこないながら、そこにアジア的表象の残像が認められると考えた、とクロソフスキーは指摘している。⁽⁴⁾ 『タナクイルの伝承』は三部構成で、第一部はプリスクスとトゥリウス両王の即位伝説を主題とする。

ここではまず、序説を手掛かりにバハオーフェンのタナクイル論の概略を要約的に示すことにしたい。

ローマ人はエトルリアを破壊し、その文化的な痕跡を根絶やしにしたが、その激しい怒りをもってしても、この種の遺物を抹消できなかった。「民族、文化、言語が消滅した後でも、エトルリアの歴史の断片はローマの歴史の中に保存されている」(Bd. VI, S. 9)、というのである。タルクイニウス・プリスクス、セルウィウス・トゥリウス、タルクイニウス・スベルプスは、一世紀にわたってローマを支配したエトルリア人の王たちであり、「彼らの物語は近隣の強大な民族の歴史を反映し、彼らの神話は当時の信念を非常によく表している」(ibid.)、とされる。

このように、タナクイル伝説圏は、この時代の伝承の中で重要な位置を占め、タルクイニウス・プリスクスの物語だけではなく、セルウィウス・トゥリウスの物語にも、より密接に組み込まれており、さらには、タルクイニウス・スベルプスの登位の際にもあらためて言及される。外国人支配の一世紀を越えて、広く流布している。だから、この伝説自体は、とても内容豊かなものである。タナクイルは、夫に王冠を与えただけではなく、セルウィウス王の誕生に関しても別の側面から重要な役割を果たしている。タナクイルは、墓絵や神殿の絵、装飾品、習慣、宗教的市民的顕彰などに、その起源が分からなくなった後もなおその姿を示し続けた。「その資料は我々に、太古の伝承にとつてほかにはない材料を与えてくれる」(Bd. VI, S. 10)。

タナクイルとエトルリア王三代との関係がまず注目される。タルクイニウス・プリスクスは、タナクイルの力でローマの王座に即くことができ、セルウィウス・トゥリウスの即位も修正は加えられているが、同じモチーフが繰り返されている。いずれも王冠は女性からの贈り物であり、幸運な運命は予期せぬことであった。タルクイニウス・スベルプスの場合も同様で、姦婦トゥリアの助けで最高権力を獲得した。バハオーフェンによれば、このトゥリアはタナクイルの「似姿」である (ibid.)。こうしたタナクイルをめぐる王統神話の中に、バハオーフェンは「最高国家権力が

女性に由来するという根本観念」(Bd. VI, S. 11) を読み取る。そこから、この観念がローマ固有の観念であるかという問を發する。この観念はローマの国家原理とまったく対立し、ようやくオリエント的観念がローマにおいて認められた帝国末期に見られるにすぎない。ギリシア世界にもそのようなものは見あたらぬ。しかし、アジアの神話物語に類似の観念が非常に多いことは、ただちにローマとオリエントの観念との接触があつたことを示している。アジアの王統伝説はタナキル以上に多くのことを明らかにしている。アッシリア世界では王権を付与するのはつねに女性である。このことは伝承によれば特にオリエントとの結びつきがあるとされる、三つのイタリア民族、エトルリア人、テュレニアハリディア人、サビニ人は全て、明らかにこれに対応している。これらの民族に次にはカリヤ人とミュシヤ人、アラム人とフェニキヤ人、ペルシア人とアッシリア人の伝承に目を向けられる。「神話は無限に多様な形式をとるが、その観念はつねに同じである。非常に多くの民族の間に、この共通点があるということは、ある偉大な文化時代を際立たせる特徴の中に、王権が女性に由来するという観念が存在したことを示している。」(ibid.)

次に、オリエントに由来するという王権を付与する女性という観念の特徴がタナキルの場合に繰返されていることが示される。三つの特徴としてあげられるのは、アジアの王妃たちは、例外なくヘタイラであり、ヘラクレスと関係があり、対をなす男性を支配していることである。もし、タナキルが、これらのアジアの王権を付与する女性の一人であるなら、彼女の伝説も同じ特徴を表すに違いない (Bd. VI, S. 12)。しかしローマの伝説は王権を付与する女性という観念を引き継いでいるが、これらのオリエントの特徴はタナキルに認められない、という。帝国末期におけるタナキルの尊重は、オリエントの官能的な根本観念とは相容れない原理に基づく。もし、この最後の伝説の形が一番古く、タナキルが帝国末のものだとすると、大筋では一致しても、それでは証明にならない。「それゆえ、ここで我々は方向転換しなければならない。遺物から何世紀にもわたってそれに付け加えられた変化が取り除かれ、

後からのあらゆる混合物から、そのもとの内容を区別しなければならぬ。というのは、後代の觀念によって、遺物がいかに徹底的に変化することになろうとも、決してそのもとの形が全く隠れてしまうこともないし、その断片や隙間もそのもとの形が全く分からなくなるほどに満たされ尽くすということもない」(ibid.)、とされる。

ヘタイラとしてのタナキイル。タナキイル伝説のいくつかの挿話には、オリエントのヘタイラの觀念や習慣が依然としてはっきりと認められる。「ローマ人はそれらができるだけでもっともらしく説明し、全く反対の自分たちの觀念や好みに合わせて新しく解釈し直した」。この説明は決して十分ではなく、そしてまさにこの不十分さこそが、より古く全く異なった形成原理から生まれたものを新しい見地から解釈するための試みがなされたことを示している。このようなことを知ることによって、後代の觀念から初期の觀念へ、ローマ国家のタナキイルからアジアの王権を与える女性というもとの形へ、東洋と西洋の相違から一致へと遡ることができる。後代に婦女の美德のの化身であった女性は、もともとはアジアの王権を付与する娼婦の仲間であった。(Bd. VI, S. 13)

タナキイルとヘラクレスとの関係。歴史叙述による伝説には、その関連は明らかではないが、不思議な力をもたらずタナキイルの像の建立、その婦人用の装身具を納める場所として、クイリナリス丘のヘラクレス神殿の選択は、王権を付与する女性をヘラクレスの愛人とするアッシリア的宗教体系によって説明される。タナキイルも、夫に優位するヘタイラというオリエントの觀念に対応する。後代のローマの伝承に残された女性権力や自立は、古い徹底した女権制度の名残りにすぎなかった。タナキイルは、ローマ婚姻法の範囲における夫よりも優位に立つ妻であっただけではなく、彼女の名前それ自体はローマ時代末期にまで諺のように残った。タナキイルとヘラクレスの関係は、本来的には、リュディアのオンパレとその肉体的魅力によって支配され、墮落した夫との関係と同じとみなされる。しかし、西洋のより崇高な道徳感情は、このようなオリエント的態度とは断固として対立する。「ローマの国家思想は、父親

や夫のみに与えられる排他的権利に基づいており、そのようなタナクイルを過去の尊敬すべき女性像としては認められない。このことは、あらゆるオンパレのような特徴を持つ者の本来の姿が、時代錯誤的な説明によって隠蔽し尽くされたことから明らかである。しかし、これまでの研究によって鍛えられた目をもてば、新旧二つの層の境界線を容易に発見し、正しく分けることができる。」(Bd. VI, S. 14) バハオーフェンは、さまざまな地方に伝わる伝説との照合を行いながら、アジア的表象の残像が認められると考える。アジア的表象はしだいに失われていくが、エトルリア、ティレニア、サビニ人たちは、ヘタイラたる神を王権の起源にすえる神話について、その古代イタリア的表現といふべきかたちを提供する。⁽⁵⁾

第三の特徴である、権力を付与し夫を支配するヘタイラたる女性という複雑なオリエント的観念は、ローマ化されたタナクイルの伝説よりもサビニ人の神話に、より純粹に保存されている。権力を付与するタルペイア、ヘラクレスとのラレンティアとの情事、フローラとのマルスーヘラクレスとの類似した関係についての伝承や、昔の娼婦的な祭りの始まりについての伝説はすべてサビニ人に由来する。これらのオリエントの名残は、これまで軽視され、常に誤解されてきた伝承と密接な関係がある。この伝承は、サビニ人の家族がアマゾンの女性支配の原則によって治められていたことを示している。もし太古の文化段階には宗教と社会生活の原則との間の対立が無縁であったことを考えるなら、タナクイルとサビニのヘラクレスとの関係は、リュディアのオンパレとヘラクレスとの関係に対応して、女性に服従する男性という意味でのみ理解されていた。このことから、ヘラクレス神殿にあるタナクイル像と共に納められ、後代に全く新しい解釈がなされた婦人用装身具を説明する際に確実なものとなる。この点で、タナクイルとオリエント的な王権を与える女性は同一視される。タナクイル神話は、女性による権力の付与というアジア的王統伝説の基本的なモチーフを具体化しただけでなく、さらにタナクイルの原型はリュディアのオンパレに最も明白に例証される

オリエント的な王権を付与する女性のあらゆる特徴を示している、とされる。(Bd. VI, S. 15)

さらにバハオーフェンの思考を追いかけていくと、タナキイルとアツシリアのリュディアのヘタイラとの一致から、ヘラクレスとヘラクレスータナキイルの関係とアツシリアのベルーヘラクレスとの関係が導かれる。サビニ人であるタナキイルの配偶者は、クイリナリス丘神殿に祭られ、セモ・サンクス・デイウス・フィデイウスという固有の名を持つ。ここで、サビニ人やその後のローマ人がセモ・サンクスにおいて見た神は、アツシリアのベルーヘラクレスと同じかという疑問が生じる。もしそうであるなら、ローマのタナキイルーヘラクレスと、リュディアのアツシリアのオンパレーヘラクレスや、類似のオリエントのペアが一致していることが確かになり、アジアの伝承の断片だけではなく、オリエントのヘラクレスについての伝承体系の全体が、イタリアに移植されたということが確実になる。もしそうでなければ、論証は、単に名前の一致にのみ基づいたものであって、事実上の一致に基づいていないという理由で断念されなければならない (Ibid.)。

こうした作業をバハオーフェンは「比較宗教研究」と呼んでいる (Bd. VI, S. 16)。神話資料を扱う一般的な方法では不十分であり、バハオーフェンの目的とは、事実をできるかぎり十分な文書資料によって証明するのではなく、何よりも「理解と観念の比較」なのである。そのようにしてはじめて例えば、まず、ベルの宗教体系におけるアツシリアのヘラクレスの地位を決定し、純粹なヘラクレスの観念が大地母神の性的魅力に屈し、ヘタイラの奴隷となった英雄という墮落した観念に至るさまざまな段階が腑分けされる。そしてさらに、サビニとローマのヘラクレスがアツシリアーフェニキアの神に直結することを論証し、この複合的観念と、サビニのセモ・サンクス・デイウス・フィデイウスにまつわる観念との比較がなされる。「学者が異質な観念に立ち入ろうとすると、その能力を最も厳しく問われることになる。」(Ibid.)。

「比較宗教研究」の手法を通じて獲得された成果は、二次的で衰退したギリシアのヘラクレス観を通しては得られぬものであり、これにより、これまで理解できなかったイタリア宗教の最も暗い部分が明らかになる、という。サビニ人は、イタリアのオリエンタリズムの担い手の中で最も重要な地位を占めている。最後に、タナキイルと、アッシリアの伝説による王権を付与する女性との対応が、それぞれのローマとアジアでの夫の一致によって補完される。このことは、「イタリアにおけるオリエント文化時代の歴史性」(ibid.)の証明である。

タナキイルが、王権を付与するアプロディテー・ミュリッタ(イシュタル)というオリエントの原型に起源を持つこと、二人の伝説上の女性とヘラクレスとの関係が同一であり、ヘラクレスについてのアッシリア・リュディアとサビニ・ローマの観念との対応によって確認される。このことで、「比較研究の目的である論証は今や完璧となった」。

『タナキイルの伝承』の第二部⁷では、タナキイル伝説の第二グループ、つまりセルウィウス・トゥリウスの出生譚が吟味される(Bd. VI, S. 17)。というのは、もし王権を授ける者としてのタナキイル立場が、究極的にはアッシリアのミュリッタの観念を反映するものであるなら、タナキイルとトゥリウスの出生伝説との関係は、ミュリッタの儀式の原理や慣習に起源を持つ、とされる。二つの伝承が密接な関係にあれば、それらは、同じ起源に発するということである。「第一の研究で達した結論は、第二の研究によって、あらゆる疑問を一蹴して証明されるか、もしくは論駁されることになる」(ibid.)。

ローマの伝承は、オリエントに起源を有し、そのヘタイラたる大地母神崇拜のアッシリア的儀式と関係がある。これと同じように、アジア的なアプロディテ崇拜の儀式がローマのセルウィウス伝説の直接的な原型であり、アジアのサカイア族や官能的なミュリッタの掟を表現した祝祭儀式を物語化したものであり、ローマの伝承の特徴は、バビロニアやアッシリアの娼婦的奴隷祭にも同じように共通している。つまり、タナキイルの機能は、サカイア族の神聖な

女王に帰される機能の写しなのである。ローマの伝承をこの原型まで遡ることによって多数の矛盾が解決される。「一見相容れない要素が首尾一貫した統一体になり、外観は変則のようであっても、完全に首尾一貫した構造の一部をなす。…イタリアでは、断片的で、非常に様々に手が加えられた断片からしか見分けることのできないものが、オリエントでは、完全に首尾一貫したものとしてみ出される。ばらばらの断片が、本来の場所に位置づけられるのは、この完全に保存されたアジアの先例のおかげである。」(Bd. VI, S. 18)

この点で、バハオーフェンにとって重要なのは、「宗教的祝祭と関係」、「新しい観念の影響を受けていない宗教的伝説圏」である。セルウィウス出生伝説がサカイア族の儀式に起源を有することが証明されるためには、この種の祝祭がイタリアやローマにおいても開催されたことが明らかにされなければならない。バハオーフェンによれば、宗教的な原型がなければ、イタリアの民族精神は、最愛の王の出生についての観念を生み出し得なかつたはずである。バハオーフェンは、その証明を、ローマやラティウムにおける種々のサカイア族に類似した祝祭に求める。ノナエ・カプロティナエ祭、クインクアトルス・ミノレス、トゥビルストリア「喇叭の清め」祭、フロラリア、アンナ・ペレンナの日やセルウィウスのフォルトゥナの日が現在にも伝わっている。これらの祭りが、古い観念や古い精神が失われたあとも人気があるのは、祭りにともなう無規律な快楽があらゆる階級の民衆を引きつけたからであり、西洋の穏健な精神に反する儀式の抑制によって、オリエントの原型とは異質なものとなっていたが、バハオーフェンは、これらの祭りの本質としてアジアのサカイア族の祝祭を喝破する (Bd. VI, S. 20)。

儀式の起源、特異な祝祭慣習を説明する多くの神話は、「奇妙に思えてきた儀式を新しい時代精神と一致させることを意図したものであり、説明がなされた時代に関する知識の源ではあるが、原思想を明らかにしはしない。古いものが保存されるのは理念の理解によってではなく、その喪失によってである。」(Bd. VI, S. 21) ローマやラティウムにお

けるサカイア族の痕跡の研究を通じて、東洋と西洋の対応関係が、タナクイルの伝承自体に当初期待されたよりもはるかに大きなことが示される (Ibid.)。

「以上の探求から導かれる最終的な結論は以下の通りである。セルウィウスを敬愛した同時代の人びとは、このローマ国家と民族の自由の創始者たる王が、娼婦的奴隸祭から生まれた子供であると看破していた。この奴隸祭は、アッシリア文化圏の諸民族が、生命の偉大な母の掟に立ち返り、万人の自由と平等を享受したことを、無規律な狂乱で祝う。こうした理念のもとに神話のあらゆる表現は統合され、そのもとですべてが、謎めいた記録すらも解明される。タルクイニウス・プリスクスに王権を付与した妃に見出される、生命と王位を自由に決定できる娼婦とは、淫蕩な自然生活を象徴するサカイア族の娼婦的女神にはかならない。セルウィウスの幼年時代の養母、その守護神として現れるのも彼女である。彼女が双方の神話で果たしている機能は、結末は異なるとはいえ、同じ宗教体系から生じたものであり、同じ根本観念を示している。この場合も、他の形成物と同様に、伝承に形式を与えた民族精神は完全に首尾一貫している。民族精神の法則性は自然創造の法則性に匹敵し、この点でも、もはや浮かび上がらぬ始原の文化段階を啓示する。」(Bd. VI, S. 21-22)

第二部後半では、セルウィウス・トゥリウス伝説とヘロドトスが伝えるスパルタのデマラトス王出生譚との比較^⑧され、これらがヘラクレスーペロス宗教にまで遡ることが示される。この比較により、スパルタとローマの神話の対応関係、それらがアジアの原型に由来することが明らかにになる。あらゆる段階で、異なった形で表現されているが、イタリアの神話の観念と巡り会うことからスパルタやアジア本土とイタリア西部との間の民族的関係の存在が導かれる (Bd. VI, S. 23)。

「神話比較から導かれることはすべて、古代人にとって、歴史的信仰である。イタリアにおけるオリエンタリズム

の主たる担い手とわかったサビニ人は、その民族の神であるセモ・サンクスやセルウィウスの守護神であるタナキイルと密接な関係があり、この同じサビニ人は、今や、サカイア族のアジアにおける故郷と、同時にデマラトウス神話の故郷スパルタとも関係があることは明らかである。タナキイルの神話とは全く関係のないように見えた研究は最後にはタナキイルの神話へと回帰する」(Bd. VI, S. 24)。

以上のようなタナキイル神話をめぐる西洋と東洋の比較研究から、次に第三部としてバハオーフェンの視線はオリエントの伝承がイタリアの地で陥った運命へと向かう。その場合、東洋版のタナキイルの伝承と西洋版のそれを比較するだけでは不十分であり、後の観念が当然の変化の中でより古い観念に由来することが証明されなければならない。そうした変化をバハオーフェンは二つの側面からアプローチしていく。

第一に、王権を付与する娼婦から品格ある婦人の徳のモデルへの変化が注目される。娼婦的観念の抑制にもかかわらずローマのタナキイルの中にオリエント的娼婦の特徴がなお認められことから、後の観念が古い観念に照らしてはじめて理解できることが示される。高圧的で女権的なオンパレが男性を虜にし女性化したのに対して、タナキイルは、ローマ人の心に畏敬をもって迎えられた。娼婦、アマゾンとしての姿を脱ぎ捨てながら、タナキイルは、男性が厳しく主張する実定的な市民法によって与えられた妻と家族に対する権力に対する母の権利の擁護者にして保護者となり、その威信は、ローマ国法がますます母性を無力化していくにつれ大きくなっていった。タナキイルとヘラクレスとの関係も同じように解釈され、その重要性を保持した。男性は肉体的魅力の濫用によってもはや女性の虜にはならず、残るのは男性からの、家事を忠実に行う婦人に対する敬意であった。糸巻き棒を持ちサンダルを履いた、デイウス・フィデイウス神殿のタナキイル像は、義務に忠実なローマの女性たちにとって、男性の横暴や不正に対する復讐者によって与えられた保護のシンボルとなった。従来の関連は残されたが、そこにローマは自らの精神と、より崇高

な道徳を吹き込んだ。そして新しいタナキイルも、依然として、サカイアで具体化されたような人の間の普遍的な自由や平等を表わす。確かに、アジアがこの観念に与えた品性のない感覚的表現形式は、ローマ民族のもとで残らなかった。しかし、その奴隷階級の子供の養母は、国家法の厳しさに対する奴隷階級の自然権の擁護者として、つねに一般民衆の記憶に貴重でありつづけた。娼婦的なアプロデイト主義を脱却し、このアジア起源の観念は、高尚な愛と献身の観念をますます具体化していった。厳格な実定国家秩序に苦しむ社会の中で、タナキイルは随所で博愛の擁護者になつて行く (Bd. VI, S. 26-27)。

このようにイタリアにおけるタナキイル像の変遷が辿られたあと、ノナエ・カプロティナエにおけるトゥテラ・ピロティス、自由を切望する平民の優しい養母ボウイラエのアンナの変遷が対比される。「太古の自然的・身分的秩序の幸福への断続的回帰の観念は、まだ、伝統的形態の中にその表現を見出した。オリエントの考え方や宗教的慣習は、捨てられずに、より節度ある形へと変えられた。世界中にその宗教を広めた、淫蕩なアジアは、より深く感じ、より激しくその自然なままの感情を表現した。西洋世界では一切が冷静で、すべてのものがより高貴な生活観に資するようになり直された。そしてアジア的な伝統はまったく異なった精神状況の下で生き残ることができた」(Bd. VI, S. 27)。

タナキイルをはじめとするアジア起源のさまざまな表象の変遷と同じく、ローマ国制の核心にあるローマ神官法上の諸制度、なかでもフラメン神官とフラメン女官のアジア起源が指摘される。「フラメン神官ほど国民的な神官職はなく、ローマ神官秩序において第一位を占め、ポンティフェクスに優先する三人の偉大なフラメン神官の宗教的掟ほど根本的、純粹にローマ的なものはない。しかし、この土着性は幻想である。タナキイルとその神話のように、フラメン神官は、彼らが捧げる神の三位一体において、ローマ的・ギリシヤ的観念に基づきつつさいの解釈を認めないさ

まざま儀式慣行によって、そのオリエント起源を示している。」(ibid.)

フラメン神官とフラメン女官との関係はアジアにおけるヘラクレス—オンパレの関係の反映である。「フラメン女官とフラメン神官との原型的な関連において認識されよう。各々が、そのオリエント的な背景から遠く離れて発展した後代においてはもはやそれに対して適切な解釈を見出すことができなかつた神官法の源である。しかし、これらの伝承の要素は、タナクイル神話の基礎を成している伝承の要素と同様、変革を免れなかつた。イタリアでは、古いものには新しい精神が吹き込まれ、その結果、完全な変化を経験した。オンパレのような娼婦は、ローマ婦人の徳性と尊敬の原型であるフラメン女官になつた。娼婦的アマゾン主義の痕跡は全て消し去られ、残つたのは、フラメン女官がフラメン神官との結婚関係において保持する高い独立性だけである。この独立性は、タナクイルの類似の地位と同じく、すべての婦人が、忠実な妻は厳しい市民法から守られる証であると、自尊心と喜びを持つてみなしたものである。この対応関係は完全である。」(Bd. VI, S. 28)

ローマの法律の厳格さが、もはや耐えられなくなつた異国の観念に対する反動でしかないことは、十分に根拠のある真実である。たびたび、ローマ人の「歴史的遺産」といわれるが、この無意味な言葉で誤つて説明しようとするものとは闘争の産物であり、そのような闘争なくしては、人々や個人は強さや特性を完全に発展させることはできないということをおぼれている。「もし我々が、オリエンタリズムをローマ的背景から離して考え、また、そのオリエンタリズムがイタリアにおいて何世紀にもわたつて根を下ろしてきたという深いルーツを忘れるならば、国家の宗教に対する優位、父権制の母権制に対する優位というローマの容赦のない努力を決して理解できない。ローマの嫁資法が厳格なのは娘たちが売春によつて結婚持参金を稼いでいたことの裏返しであり、フラメン女官について規定の厳格さもその正反対を考へてはじめて理解できる」とされる (Bd. IV, S. 29)。

「極端なものは、その正反対によってはじめて説明可能となり、極端化はそれに対する抵抗を生み出す。極端な娼婦主義は、同様に極端な純潔主義を生み出す。人間の文化の発展が両極端の衝突を通してのみ促進されることは、矛盾せず、全ての歴史を通して証明される偉大な真理である。貧弱な理屈ではあるが膨大な人生経験を持ったローマ人だけが、この真理を悟らなかつたのであろうか。」(ibid.)

すべてのローマの著作の中で最もポピュラーな作品である『アエネイス』は、バハオーフェンによれば、イタリアにおけるフラメン神官やオリエント文化の歴史と一致する。ウエルギリウスは詩の中で、アエネアスをフラメン神官とし、デイドをフラメン女官として描く。彼は、その国家的性格を包み隠す宗教的観点から二人を描き、彼の物語全体が、すべての神官職の中で第一の最高であることは、ウエルギリウスの叙述全般の基礎にある。アエネアスとデイドは共にそのルーツをオリエントに持ち、ウエルギリウスの考えの中で彼らはテュリオイ人とトロイア人の関係を通して親密に関係づけられており、フラメン神官が前ローマ的なアジア起源を有すると看做していたと考えねばない。(Bd. VI, S. 29-31)

結論的には、こう語られる。「ウエルギリウスはただイタリアとアジアの繋がりだけを考えていたという近年の通説的見解は全く一方的である。オリエント的伝説の束縛からのローマ世界の解放も同様に重要である。実際、叙事詩の全体に行き渡っている中心観念は、東洋世界で打ち破られたオリエント文化が遠く離れた西洋世界でより高度な運命を実現するというものである。アジア的な基礎の上に建てられ、ローマはアジアの究極の征服者になった。ここに『アエネイス』の本質がある。『トロイアは、その名とともに滅んだし、滅んだこととしておくよっ』(Virgil, Aeneid 12, 828.)」(Bd. VI, S. 31)。

西洋世界勝利の象徴としてのアエネアス、ローマによるオリエンタリズムの克服、カルタゴの陥落、アプロディテ

の後裔という伝説のあるユリウス・カエサルに象徴される、ローマにおける西欧的国家思想の形成、ローマ帝国とエルサレムの滅亡と西欧的キリスト教との関係などのテーマが、東洋と西洋の対立、後者による克服というモチーフの中で語られる。(Bd. VI, S. 37ff.)

「イタリアでのタナクイルの変質は、発展というものを超えて、娼婦的原理からローマの母性原理へ、換言すると、新しい西洋精神を表している。タナクイルは、アジアの王権を付与する娼婦的女性からローマ人の妻の原型になっただけでなく、宗教的象徴から歴史の象徴へと変質した。この過程は、ローマ人の精神とアジアの古い文化に新しい光を投げかける。西洋世界は、東洋世界の自然的観点を歴史的観点に置き換えた。とくにローマは、すべてのものを、その独自の政治的生活の観点から捉えた。」(Bd. VI, S. 41)

タナクイル神話の「歴史化」。歴史化は不動的な伝統的観念を人間の行為や運命の生き生きとしたイメージに変質させ、宗教観念を国家の発展史の中に組み込み、自然思想に代わる国家思想によってすべてのものを組み替える(Bd. VI, S. 43)。タナクイルの宗教的意味が、理念的にも起源的にもタナクイルと関係のある他の女神、すなわち、プラエネステのフォルトゥナに移され、その結果、そのエトルリアの王権を付与する女性の歴史化が促進された事情に注目する。タナクイルの宗教的意味のフォルトゥナへの完全な移動は、伝統的宗教観念の歴史化を促進することになる。この発展は二つの段階に区別され、第一段階においては、宗教観念のみが重視され、第二段階では人間の歴史的可能性だけを考える実用主義、合理化がこれに取って代わる(Bd. VI, S. 43-48)。

以上、「タナクイルの伝承」における叙述を要約的に引用をまじえながら検討してきた。もちろん更に論じらるべき点も少なくないが、タナクイル伝説を手掛かりに神話・伝説と歴史を架橋する思考法的一端は紹介できたのではないかと考える。タナクイル神話についてのバハオーフェンの研究は、「一つの断片を研究することによって、いかに

ローマの伝承が将来の歴史構築のために利用できるか」(Bd. VI, S. 54)、「ということを示そうとしたものである。しかし、まだ「その指導的理念の域までには達していない」、「完全な客観性には少しずつの積み重ねによって初めて到達できるにすぎない」(ibid.)とされる。神話と歴史の問題は初期の『ローマ人の歴史』、『母権制』以来つねにバハオーフェンの思考の中心を占めてきたものである。『タナキルの伝承』は、当時の批判主義的歴史学の方法との緊張のなかから生まれた作品である。同書に付せられた『モムゼン・コリオラヌス伝説批判』は、モムゼンのコリオラヌス伝説論に対するバハオーフェンの挑戦であった。¹⁰⁾

三 方法

さて、伝説と歴史とを結びつけるバハオーフェンの古代研究とは方法論的な構造はどのようなものになっているであろうか。ここではバハオーフェンの歴史研究について、『タナキルの伝承』の範囲内で、「方法」という側面からいくつかの点を指摘しておきたい。

まず、バハオーフェンは自らの方法を「自然探求的方法」と呼んでいる。では、自然探求的方法はこの対象である伝承をいかに観察することになるのだろうか。バハオーフェンはこの問題に「純粋に客観的観察」と答える。

「客観的歴史探求の第一の関心事は、探求の対象をその偽りのない純粋なすがたにおいて示すことである。伝承は、すべての発展段階において、著作物からのみその収集されるべきものである。歴史探究は、各々の著者によって語られたことを探求し、その成果を、テキストの真正性ないし解釈の正当性に対して唱えられるあらゆる反論から守ることから始まる。文献学的批判はこの範囲に厳格に制限される。自然探求的方法の本質によれば、語られたことが

蓋然的であるか否か、理性的であるか否か、可能的か否かという問題を、一緒に評価の領域に引き入れてはいけ
 ないのである。実際、記録の存在は、その内容が信じられないとか、ありえないとか、論理的に誤っていると
 いうことで、排除されることはないからである。同様に、資料批判とか資料検証という輝かしい名前で推
 奨され、科学的探求のより高次の機能の一つとみなされるのをつねとするまったく機械的な形式主義によつてな
 された操作はすべて排除される。例えば、ある作者の生きた時代が新しいとか、それより古い資料がなく証明
 できないとか不注意に使っているとかという理由で、一つの伝承を価値がないと宣言したり、その作者を
 疑い、他の全ての典拠を犠牲にしてまでも唯一つの典拠を選択し、一部を強調して記録をゆがめ、正
 しい断片を結びつけて全く新しい物語を作り上げ、本当は偽書であるのに本物にし、逆に本物なの
 に偽書にしてしまうことである。なぜなら、そのような問題を解決できるのは、文献学の領域ではな
 く、著者の有能無能とは無関係に伝承される資料の完全かつ率直な認識を不可避的に前提とするよ
 り高次の理念による説明にある。私は、現代の古代研究をますます単調なものにしている主な原因は、
 古代研究を文献学の単なる一付属物へと貶める態度、すなわち、音節や文字の類を単なる始まりではな
 くむしろ最終究極の目的とみなし、仮説上のインドヨーロッパ語族の語形のなかに歴史的発展過程の正
 しい認識のための避難所を持つと本気で考えるような態度にあると考える。若さゆえの横柄さで増長
 した言語学のいわれなき勢力拡大に対して、我々は、歴史探究の究極の目的を達成し得る手段を
 厳しく育て上げなければならぬ。」(Bd. VI, S. 51-52)

このようにバハオーフェンは、「真に客観的な歴史観察の最重要課題」として、右に述べられた仕
 方で検証された伝承資料がいかにアプルーチするかという問題に到達する。

「我々は、伝承「伝説」に示される現象の全てを、独立し、その存在によって正当化され、それ
 自体で完結した精

神の有機体とみなし、すべてをその發生法則に従つて理解し、いかなる理念もそれ自体によつてのみ説明しなければならぬ、と主張するだけではない。この原理に対する最大の犯罪行為は、觀察対象に接するに当たつて、自分の考えを他の事物に押しつけ、これらの事物の理念を自らのものとせぬことであり、また、我々自身を現象に従属させてその現象に特有の性質を見極める努力の代わりに、非難と理屈でもつて自然に対峙することであるとも、付け加えておこう。これらの一般的な要請に個別の適用を結びつけるにあつては、我々は、伝承の性質をめぐつて先に指摘したことを心掛けなければならない。常に移ろいやすい出来事は伝承という媒体を通してめぐつて先に指摘したことを定着され得る。しかし、伝承を型に入れて創ることは、文化レベルや特定の時代に一般的な思想の性質により決まる精神的事実であり、それゆゑ、真の客観主義は、現象を厳密に經驗的に觀察することを通して、その現象を生み出した形成法則の認識に到達すること以外にはあり得ないのである。その精神的性質のため、伝承は、どうしても変化や発展から自由になることはできず、思想の性質の変化に影響を受けざるを得ない。このように何世紀もの間に、異なるタイプの伝承が生まれることになるが、それらは各々、ある一定の形成法則に従つてゐるのである。その結果、真の客観的解釈の作業は、一度きりでなく、現象が変化するたびになされなければならない。重要なことは、この連続する個々の部分を注意深く分離し、各々の伝承の形成法則をそれ自体からのみ認識し、それに特有の言葉だけで表現することである。伝承の発展は、一般的な人間文化の発展と同様、ゆつくりとしか進行し得ず、それゆゑ部分的なものであり、また、伝承の発展のどの段階にも古い觀念と新しい觀念が入り混じつてゐると考えられるので、真の客観的研究とは、決して唯一つの現象や特定の時代に留まるのではなく、その現象の前後の時代と全時代とを関連させなければならないのである。要するに、過去の時代に関する個々の研究は、つねに全体の精神をもつて取り組まなければならないといふことである。」(Bd. VI. S. 52-53)

ここにも示される「客観的な歴史観察の最重要課題、すなわち、如上の仕方では検証された伝承資料へのアプローチの問題」は、伝承資料に対していかなる態度で臨むべきか、『母権制』、『古代墳墓象徴試論』、小品「民族発展と歴史叙述の基本原則」^①、『ギリシア旅行記』などに縷々述べられていることも深く関わっている。バハオーフェンはさまざまなレベルでこの問題を論じる。バハオーフェンの歴史探究はについて、チェザーナ^②は、次のような三つの段階に整理して、一定の見通しを与えてくれる。第一に、伝承された記録、事実、事件という形での一性と独自性が資料的に与えられた直接の研究対象となる段階。第二に、関心が普遍的な構造、特定の民族、特定の時代の精神や本質的傾向に向かう段階。第三に、普遍的な歴史構造、人類史の発展法則が明確にされる段階。それぞれの段階には、経験的―批判的歴史的方法、意味解釈を通じて連関を作り出す解釈学的（ヘルメノイティッシュな）手続、より大きな諸連関を包括しより一般的な提言へと至る歴史探究の手続という学問的方法論が結びつけられる。

バハオーフェンの最後の作品である『古代書簡』の冒頭には「真の批判は理解のうちにある」という一節がモットーとして記されている。歴史的批判に先行する「理解」とはバハオーフェンにとっていかなる営みであるのか。もとよりバハオーフェンの歴史研究の方法に統一的なものを求めることは難しい。以下、チェザーナによりながら、バハオーフェンの「理解」の構造を見取り図的に示しておこう。① 一般的に、事実の収集整理から解釈、仮説的な歴史構成の提示に至るまで歴史研究の方法が多元的でありうるのは、歴史研究の対象とその目的設定が多様であることの結果である。歴史家は対象に対して、たんに受容的に、「冷静冷静に」(Bd. VI., S. 429)、自分自身とその時代を空しく対峙しなければならない。こうした「精神の慎み」(Gr. Reise, S. 158) が必要ならば、太古の歴史の探究は不可能である。太古の歴史は全く別物であるので、観察者は「それに付き従って」、全く異質なものであること認識できなければならない。「歴史探究者はただ耳をすませるだけ」(Bd. X, 114, an Meyer-Ochsner, 16. 1. 1851)^③である。② 理解

が可能であるのは、認識主体と客体との間の感情的関係、同質性が存在することに依拠する。精神的内実と生活範疇をめぐす理解は自分自身と世界経験との間の類推を通じて実現する。何らかのことを理解するということはそれを追体験することである。自己の経験と他者の経験は必然的に相互に結びついているので、もし絶対的に新しく異質なものであれば、自己の表象能力の外にある以上、理解することはできない。「あいかわらず象徴なるものに何でも敵意を抱いたり、この分野のいかなる営みもある種の錯乱として同情する人たちがいます。このような見方の原因は明々白々です。自分自身の嘆くべき無味乾燥さと理念のなさを古代に押しつけようとしているのです。あらためて私は、誰しも自分の見ることができるものだけを見ることが心がかげたいと思います。」(Bd. X, S. 199, an Menzel, 5. 7. 1859) 「歴史家は、自分にとって異質なものを理解できないことを、自分自身の経験がそこまで及ばないことを理由にして批判的に切り離したりしてはならない。」(Bd. VI, S. 429) 「心の偉大さなしには、偉大なる古代の歴史は書かれるべくもない。」(Gr. Reise. S. 156)。自らの宗教性、神的なものに対する自らの感受性はそれゆえ古代探求の前提である。「類は類によつてのみ理解されるとアリストテレスが言ったことが真実だとすると、神的なものを把握できるのは、同じく神的な感覚であつて、決して事物を支配しているという合理主義的な高慢さではないのである。」(Autobiographie, S. 338)⁽¹⁵⁾ ③ 理解への意欲が深まれば深まるほど、「推理と倫理」(Gr. Reise 136) や単なる学識による認識能力限界と制約は一層明確となる。古代生活と指導理念の理解に達するためには「たんに博識だけでは…少なくとも現代の穿鑿好きだけではほど遠い。」(Bd. I, S. 452) そのために必要なのは、感情、予感、直観、何らかの「精神の内面性」(Bd. X, 115, an Meyer-Ochsner, 16. 1. 1851) である。理念は「人間の心の内から汲み尽くされる」(Bd. X. 296, an Meyer-Ochsner, 5. 12. 1863)⁽¹⁶⁾ ④ 最も直接的に、理解は直観、古代世界の残滓との直接的な交渉において達成される⁽¹⁷⁾。「ギリシア旅行記」の中でこのことをきわめて明確に語っている。伝承された事件の場所で、その証拠に触

れて、「目に見える現実が、…何か無限に圧倒的な印象をさそってってくれる。」この瞬間に観察者は歴史の対象と直接的に結びつく。「直観について、いかなる研究もいかなる批判も沈黙する。我々の心のすべてがそれを取り囲むものうちに沸き上がる。人は事物それ自体の中に生き、そしてこれと一つになる。人はその真中にありて、もはやその外にはない。」(Gr. Reise, S. 97) 真の歴史理解は歴史的風土の認識と直観においてはじめて達せられる。例えばバハオーフェンの旅行記はかなりの部分が風土の描写からなっている。一八五一年の『ローマ人の歴史』のバハオーフェンが執筆した浩瀚な地誌的叙述も想起されよう。その地にあつて、自然と歴史的雰囲気の体験を通じて、歴史観察者は「心が最高に高揚する瞬間をもつ」と、遺稿の南エトルリア旅行記の中で記されている。¹⁸⁾

バハオーフェンの神話・伝説、歴史探究の方法について、本稿では、「理解」と「直観」という認識にかかわる問題について若干の見通しを得たにすぎず、タナクイルをめぐるさまざまな神話解釈それ自体の問題には十分に言及できなかった。バハオーフェンの「歴史」とは、何よりも表現された歴史であつて、事件や出来事を事実として追及する、いわゆる歴史学でいうところの歴史ではない。彼の「歴史」は考えられ語られ書かれたものとして存在するといふ視点に立脚した歴史論であり起源論であり、起源神話と歴史叙述とを連続する表現行為としてとらえようとする。『ローマ人の歴史』以来「母権制」を経て『タナクイルの伝承』に至る一連の作品でバハオーフェンが試みた神話や伝説の成立論、系譜論、歴史的背景をもつ説話や始源の出来事を語る神話の分析は彼独特の方法として孤立して存在するわけではない。神話と歴史の認識をめぐる近代歴史学との相克、近代神話学との関係といった当時の学問状況の中にバハオーフェンの思想を位置づけてみる作業が必要であると考える。こうした問題について、個別に稿をあらためて論じることにはしたい。

- (1) J. J. Bachofen, *Die Sage von Tanagui, Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien*, in: J. J. Bachofens *Gesammelte Werk*, Bd. VI, Basel, 1951 (以下、引用は本文中に全集の巻数と頁 Bd. VI, S. 1 などとして表記する)。パハオーフェンの他の著作からの引用も同じ。邦訳として、吉原・平田・春山訳『母権制』上・下巻、白水社・一九九二—一九九三年、吉原訳『母権制序説』筑摩書房・二〇〇二年、平田・吉原訳『古代墳墓象徴試論』作品社・二〇〇四年がある。なお、自叙伝については、前掲『母権制序説』所収。Johann Jakob Bachofen, *Eine Selbstbiographie, zugleich ein Gedenkblatt zu seinem hundertsten Geburtstag* (22. Dezember 1915), hrsg. von Josef Kohler, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* Bd. 34 (1916), SS. 337-380. ; *Autobiographische Aufzeichnungen* von Prof. Johann Jakob Bachofen, hrsg. von Herman Brocher, *Basler Jahrbuch* 1917, SS. 295-348. (本文中に *Autobiographie* として引用) Johann Jacob Bachofen, *Griechische Reise*, hrsg. von Georg Schmidt, Heidelberg 1927. (本文中に *Gr. Reise* として引用)
- (2) Bachofen, Bd. VI, S. 7. 「イタリアの文化は土地固有のものか、それとも外部から入ってきたのか。ギリシア文化だけを唯一外部からの影響と認めるべきか、それとも、それ以前にオリエントの影響を受けた時代があるのか。本研究は、この問題に対する答えを見出すとするとするものである。この問題の重要性を否定する者は誰もいないであろう。実際、その後の歴史を取り扱うための正しい視点は本質的にその起源の把握にかかっている。熟考は明確な解決ができるのかという問題と呼び覚ます。」
- (3) ルクモルタルクイニウス・プリスクスについて、Liv. I, 34, 1; セルウィウス伝説について、Liv. I, 39, 1; スベルプスとトゥリアについて、Liv. I, 46, 1. 翻訳としてリーウィウス／鈴木一州訳『ローマ建国史』(上)、岩波書店・二〇〇七年。
- (4) この項は、Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement*, 1968. ビエール・クロソフスキー／千葉文夫訳『古代ローマの女たち』平凡社・二〇〇六年、二九頁以下を参照した。
- (5) クロソフスキー前掲書三〇頁。
- (6) ミュラー K. O. Müller による指摘。cf. Bd. VI, S. 16n. 1.
- (7) Bachofen, Bd. VI, S. 180ff.
- (8) Bachofen, Bd. VI, S. 250ff.
- (9) Bachofen, Bd. VI, S. 7. 「古代の伝統を根本的に払拭して久しいことを誇る時代が、アジアからの移住についての古代の記録にいかなる価値を認めることができるのか。ローマ人やエトルリア人の伝承の一致、そして、両者と様々なより重要でない伝説圏との一致によって、イタリアの最も重要な二つの民族がオリエント起源を信じていたことに高い蓋然性を指摘することが何の役に立つのか?」

これらの民族が、自らのアジア起源をかつて知っていたただけではなく、忘れてもいなかったということ、彼らの運命の変転にもかかわらずこの伝統を忠実に守りぬいてきたことを指摘することが何の役に立つのか?。このような直接的な証明を当代の批判主義的解明はずっと認めてこなかったし、悟性と才を誇る多くの学者たちの中で、これらの直接的な証拠に関心を示し、決定的に重視しようとする者は誰もいないのである。これらの学者が求めているのは、証拠の証拠であり、証拠に必要な程度に高められた信頼性である。」吉原達也「バハオーフェンの古代学」広島法学第一〇巻四号一四五頁以下所収。モムゼンをめぐっては、モムゼン「ローマの歴史Ⅳ」名古屋大学出版会、二〇〇七年、長谷川博隆氏による訳者解説。曾田長人「人文主義と国民国家」知泉書館、二〇〇五年。

- (10) Bachofen, Bd. VI, S. 380. Theodor Mommsen, *Kritik der Erzählung von Cn. Marcus Coriolanus*, *Hermes* 4 (1870) S. 1ff. = *Röm. Forschungen* 2, Berlin 1879, S. 113ff.
- (11) Bachofen, Bd. VI, S. 409ff.
- (12) Andreas Cesana, Johann Jakob Bachofens *Geschichtsdeutung. Eine Untersuchung ihrer geschichtsphilosophischen Voraussetzungen*, 1983, Basel とくに「バハオーフェンの歴史研究方法論について」, S. 93ff. を参照。
- (13) Cesana, op. cit. S. 97.
- (14) op. cit. S. 101.
- (15) op. cit. S. 101-102.
- (16) op. cit. S. 102-103.
- (17) op. cit. S. 103.
- (18) *Reise in Sudetarien*, S. 32, aus dem Nachlaß Nr. 87, cit. by Cesana, 103 n. 71.